

УДК 091:101.1

## СУБ'ЄКТ ІСТОРІЇ У ВИМІРАХ МОДЕРНУ І ПОСТМОДЕРНУ (ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМИ)

ІГОР ПАСЬКО,

кандидат філософських наук, професор,  
голова Донецької філії Центру гуманітарної освіти НАН України

У пропонованій розвідці доводиться, що найважливішою методологічною проблемою будь-якого соціокультурного дослідження завжди постають питання про справжнього деміурга соціуму і культури, питання про межі суб'єктивності та обрії свободи суспільних індивідів. Але відповіді на ці питання можуть бути принципово різними у різних парадигмальних вимірах та системах.

**Ключові слова:** індивідуальний суб'єкт, надіндивідуальний суб'єкт, суб'єкт історії та суб'єкт комунікації, інтерсуб'єктивність.

**Постановка проблеми й аналіз досліджень, у яких започатковано її вирішення.** Протягом довгих століть домінуючою позицією в соціальній філософії та філософії культури було трактування соціуму й культури як "надіндивідуальної" системності, що знаходиться поза межами контролю суспільних індивідів. Ідея добра в Платона, ідея Бога в Томи Аквінського, ідея Історії в Гегеля - ось різні іпостасі справжнього суб'єкта історії й культури. Проблема суб'єктності людини в історії й культурі - це справжня проблема соціальної філософії і, перш за все, філософії історії. До певного часу вона вирішується в площині відносин людини й Абсолюту. Межі осягнення Безмежного Історії можна вважати певним показником міри суб'єктності кожної окремої людини. У цій диспозиції вельми слухним є те, що проблема суб'єктності розглядається суто в духовному й, жодним чином, не в практичному аспекті. У межах цієї парадигми самовдосконалення людини під знаком Абсолюту трактується як сенс і вища мета її життя, але вбачати в цій людині суб'єкт історії, таке високоповажній філософсько-теологічній публічності на той час, даруйте, і не снилося.

Проблема суб'єкта історичного процесу була покладена в основу філософії історії І. Канта, Г.В.Ф. Гегеля, Вольтера, К. Маркса, О. Шпенглера, А. Тойнбі, Ш. Монтеск'є, А. Шопенгауера та ін.

**Мета статті** - проаналізувати домінуючі концепції суб'єкта історії, акцентувати увагу на їх найбільш функціональних аспектах суб'єктивності, що склалися в європейській традиції за останні два століття.

**Виклад основного матеріалу.** Ситуація радикально змінюється на зламі XVII - XVIII сторіч. Становлення соціально-історичної парадигми Просвітництва, дійсного світогляду та секуляризації суспільного життя призводить до фактичної елімінації суб'єкта з історії. Місце останнього посідає знання. Беконівська максима "*scientia est potentia*", будучи пересадженою з англійських теренів на французький соціально-політичний ґрунт, виявилась не тільки не бездоганною, але й досить небезпечною, що достатньо переконливо було доведено апофеозом практичного втілення ідей Просвітництва - Великою французькою революцією.

Сумнівність універсальної слухності згаданої максими визначалася некритичним отождненням природного й соціального знання. Якщо з природним знанням та критеріями його істинності було дещо зрозуміло, тут європейська культура вже мала значний доробок, то питання про специфіку соціального знання взагалі ще не стояло на порядку денному. Така констеляція речей породжувала ілюзорну впевненість, що кожний, хто є здатним до більш-менш логічної артикуляції власної візії історії та соціального порядку, автоматично долучається до історичного креативу, отримуючи статус суб'єкта історії.

У такий спосіб постає доба ідеалів освіченого абсолютизму, доба нищівної критики суцього та безупинної апологетики належного, доба утопічних соціальних проєктів та суспільних коректур. Будемо справедливими й віддамо належне мислителям і політикам цієї епохи. В їхніх творах і програмах зустрічаємо чимало цікавих ідей, слухних думок та справедливих оцінок, але все ж таки реальна європейська історія в жодному разі не може бути визнаною продуктом об'єктивації їхніх суб'єктивних аспірацій та ідей. Час довів марність зусиль навіть найактивніших коректорів соціальних дискурсивних практик - як Платона та Вольтера, так і Леніна та Сталіна. Хоча останні двоє не правили коректур - воліли до палімпсестів. Стираючи старі історичні тексти, вони нашкрябували на старих пергаменах зовсім не імперативи нової історії, як їм здавалось, а волютаристські сценарії кривавих трагедій, використовуючи для своїх вистав замість акторів девіантних авантюристів, замість театральних статистів - усе населення, замість сцени - топос їхнього реального життя, замість бутафорського реманенту - найжахливіші реквізити самої історії.

Парадоксально, але історична практика постійно ставить під сумнів французький варіант беконівської формули знання. Якщо природниче та технічне знання постійно доводить свою потугу, верифікуючись через діалектику предметнення та розпредметнення в техніко-технологічній сфері життєвого світу людини, відкриваючи можливість кожній людині відчути себе, певним чином, суб'єктом й деміургом цього сегмента

№ 9 (100) грудень 2009 р.

суспільного буття, то соціально-філософське чи філософсько-історичне знання такої евентуальності не передбачає.

Дійсно, жодний соціальний проект, що поставав у головах мислителів, від Платона до Маркса, не був утілений у соціальну реальність. Історія постійно доводить, що будь-якої радикальної корекції своєї іманентної ходи вона не сприймає. Під кривавими репресіями, тоталітарними диктатурами, квазіпрогресивними реформами вона тільки гнеться, але ніколи не ламається, врешті-решт повертаючись на "круги своя". Таким чином, очевидно, що так звана соціальна наука жодним чином не витримує прецизійної верифікації й не може бути визнаною наукою, а залежно від своїх амбіцій та аспірацій, може претендувати на статус ідеології чи утопії, мистецтва чи ідеографії.

До речі згадати, що Маркс, наприклад, трактував усі футуристичні соціальні наративи як утопії, а пренсенсі - як антинаукові. Єдиною науковою версією соціального знання було виголошено його власну доктрину. За іронією долі сталося так, що саме історична практика довела утопічність марксизму. Завдяки історичній публіцистиці радянських дисидентів М. Геллера та А. Некрича формула "Утопія при владі" як квінтенсенція радянського комунізму стала фольклорним кліше інтелектуальних інсургентів соціалістичного табору [1]. Але все це в жодному разі не доводить науковості філософсько-історичного дискурсу європейського Просвітництва. ХХ сторіччя було не тільки панахидою за комуністичною утопією, а й, як помітив Джон Грей, реквіємом за утопією Просвітництва [2].

Разом із тим необхідно зауважити, що не тільки автори утопій, але і їхні фоліанти мають право на існування. Теоретичні міркування історіософського чи соціально-філософського характеру завжди мають утопічні інтенції та лежать поза межами суворого науки. Освальд Шпенглер свого часу зауважив, що в природі домінує казуальність, в історії - Доля [3]. Доля - то є переживання, а не пізнання. Можна дискутувати з приводу адекватності артикуляції цієї думки, але головне тут не викликає заперечень. Природа й історія - то є принципово різні речі. Логос історії панує над суспільством, а логіка Долі не тільки не збігається з раціональною логікою, але й мало схильна до формалізації й багато в чому є незбагненою. Ще Карл Маркс із незадоволенням заангажованого революціонера вимушений був констатувати таку негативну рису історичного процесу, у якому "традиції мертвих, як жах тяжіють над думками живих".

Дійсно, історіософські тексти не мають наукових критеріїв і сциєнтичної вартості. Вони покликані спонукати до роздумів, дискусій, пошуків інших дискурсивних орієнтирів та формування нових парадигм. Якщо такі тексти спираються на прийнятні аксіоматичні підвалини та не суперечать логіці наративного мислення, то вони завше отримують соціокультурну, а в еднанні зі стилем - і мистецьку вартість.

Єдина імперативна вимога до творів подібного жанру - категорична відмова від трактування інтелектуальних опусів як практичних директив до перебудови історичного процесу. Історія сама себе розбудовує руками й діями людей, а не ідеями теоретиків. Попри відому тезу Маркса про те, що "філософи лише в різний спосіб пояснювали світ, а справа полягає в тому, щоб змінити його", ідеї, в ліпшому разі, можуть сприяти адаптації людини до історії, а не навпаки. Але філософів, до певної міри, можна й вибачити. Вони пишуть книжки, що орієнтовані тільки на відповідних читачів, але в жодному разі не на політиків. Відповідальні по-

літики не повинні читати книжок. Узагалі то вони їх і не читають. Для цього існують референти. Але їх обов'язково треба було читати вчасно. Інакше політик потрапляє в полон найпримітивніших утопічних ідей.

В імперативні канони практичного життя утопічні ідеї прагнуть перетворювати тільки кратофілі, безвідповідальні політики з надмірним жаданням влади. Обов'язковою передумовою цієї імплементації стає редукція таких ідей до адаптованого, профанного за змістом і сакрального за формою, компендіуму та легітимації цього компендіуму за допомогою громадської opinіо.

У такий спосіб нерелевантні викликам історії ідеї перетворюються на практичну силу деконструкції духовних підвалин та сенсу буття соціуму. Винні в цьому всі. У кожного свій сегмент гріха і своє коло спокутування. Утопія приваблива лише як острів, натомість вона потворна як архіпелаг і жахлива як материковий суходіл. Та починається все з островів... "У тому й полягає драматизм утопії, як слушно підкреслив А. Морріс, - що вона виходить з-під влади утопійного мрійника, котрий її вигадав, і нестримно прагне до втілення в життя" [4, с. 80].

Амбівалентність ситуації ускладнюється й тим, що утопічні історіософські тексти не тільки не збігаються з імперативами історичної реальності, і тому не мають для них жодного конструктивного значення, але й розбудовують свою власну, особливу ідеальну дискурсивно-наративну реальність, яка сприймається суспільними індивідами як реальний історичний процес. Вимоги до цих текстових реалій елементарні: метафізична прозорість, аксіоматична очевидність, логічна несуперечливість та відповідність емпіричним історичним фактам. Так текстова реальність не тільки стає деструктивною силою історичного процесу, цьому ще можна якось запобігти, але й визначальною детермінантою утопічного дискурсу, позбавляючи авторів історіософських текстів залишків реальної суб'єктності навіть у цій сфері. Саме тому соціальні мислителі завжди значно більшою мірою постають об'єктами, ніж суб'єктами своїх найбільш фундаментальних риторичних чи дискурсивних практик. Сутність такого стану речей обумовлена проектом Просвітництва, тобто парадигмою максимальної секуляризації історії та гвалтівного втискання її в прокрустове ложе вульгарної раціональності, запозиченої з природознавства за аналогією. А проект, що примушує до єдності розуму, - це проект Модерну, як слушно констатує Пітер Козловскі [5]. Тому зрозуміло, що в межах методології Модерну, як то не прикро, не відображується реальний історичний процес, а конструюються раціональні схеми, розмальовані барвами історичних фактів. Варто змінити аксіоматичні підвалини такої історіографії, і відразу, як у калейдоскопі, маємо новий "історичний процес" складений із тих самих фактів. Таку "історію" можна переписувати безліч разів.

Торкнемося ще одного аспекту цієї проблеми. Як відомо, у духовних процесах фантоми раціо обов'язково об'єктивуються в мові. "Мислення завжди рухається в колесі, що пропонується мовою. Мовою обумовлені можливості мислення і його межі" [6, с. 24]. Тому примус до єдності розуму отримує форму імперативу єдності мови, а гайдггерівська максима "мова є дім буття" у цій сфері може бути потрактована так, що мова є не тільки домом буття, а і його деміургом. Тому маємо парадоксальну ситуацію. Автори історіософських текстів та їхні адепти екзистують у сфері вербальної реальності, де мовні імперативи не тільки міцно тримають у своїх обіймах спантелених претен-

дентів на посаду суб'єкта історії, але й чітко прокреслюють головні пунктирні лінії й вектори ідеального історичного процесу.

Адесь інде, у зовсім іншій площині, в інших вимірах торується реальний історичний процес. Ідеографічно він зовсім не є конгруентним ідеальним схемам, ніколи не збігається з ними та чинить відчайдушний опір будь-яким спробам радикальної корекції свого буття. Практичне протистояння між суцям і належним в онтології історії врешті-решт завжди закінчується перемогою суцього. Саме тому в межах реальної, а не ідеальної історії розгортається практичний процес життєдіяльності та модусів буття суспільних індивідів. Саме тут пролягає вектор континууму десакралізації секулярного міфу Модерну про людину як конструктора історії та поступової відмови від підставової засади Модерну раціоналістичного фундаменталізму - парадигми панлогізму й логократії.

Але якщо підтримати току зору С.Тулміна, то "зречення від філософського фундаменталізму з його імперативним пошуком вірогідності - це Постмодерн" [7, с. 159]. Саме методологія постмодерну відкриває нові обрії історичного процесу. Методологія постмодерну має принципovu перевагу над аналогічними засадами модерну у візії історії вже тим, що вона відмовляється від обов'язковості моністичного принципу інтерпретації історичних фактів, відмовляється від будь-яких сцієнтистських і антисцієнтистських табу, виголошуючи плюралізм і релятивність історіософських істин та толерантність до контрверсійних суджень.

Із цієї точки зору симптоматичною видається позиція Карла Поппера, що у своєму фундаментальному соціально-філософському творі поіменно називає головних ворогів відкритого суспільства - Платона, Геґеля, Маркса et cetera... У такому разі постає питання. Як боротися з такими ворогами демократії? Контрверсійними ідеями? Хто заважає? Але де гарантія перемоги слухних ідей? Заборонити тоталітарні утопії? Недемократично. Ще молодий Маркс якось зауважив, що закон, котрий карає за спосіб мислення, не може бути визнаним законом держави для її громадян, маючи на увазі демократичну державу(8). Як то не парадоксально, але тоталітарні ідеї можна заборонити тільки в тоталітарній державі.

К. Поппер знаходить вихід ціною відмови від просвітницько-позитивістського дискурсу. "Філософія утопії, - констатує він, - є політичною філософією влади, орієнтацією на ідеальне правління, у той час як треба так організувати політичні інститути, щоб дурні або нетямущі можновладці мали можливість зробити як можна менше зла" [9, с. 79]. Мусимо погодитися, що цей дискурс аж ніяк не виходить з розумної суб'єктності людини, натомість певним чином визнає гомеостазну холістичність суспільства, бо організувати політичні інститути, які були б здатні бити по руках придуркуватих можновладців, може тільки сама історія, та й теза умови, що вона має справи з придурками, а не з вар'ятами, позбавленими будь-яких моральних підвалин.

Протягом багатьох сторіч домінуючою характеристикою соціуму й культури в соціальній філософії та філософії історії було розуміння їх як "надіндивідуальних", "безособових" утворень. У другій чверті ХХ сторіччя розпочинається певна методологічна переорієнтація соціально-філософських досліджень. Вона пов'язана перш за все з іменем Джорджа Г. Міда та його концепцією символічного інтеракціонізму, що в подальшому привело до становлення комунікативної філософії. Переорієнтація визначилась фіксуванням уваги на тому, що культура, історія, соціум - це буття, ство-

рене суспільними індивідами в процесах комунікативних дій. Вогонь критики був скерований проти тези про "надіндивідуальність" культури. Обґрунтування культури чи соціуму стали шукати в міжособових, або, як їх стали номінувати, інтерсуб'єктивних відносинах.

Наслідки цієї цікавої та теоретично результативної методологічної інверсії не забарилися. Комунікативний дискурс, номіналістичний за своєю інтенцією, надає статус реальному буття суб'єкта тільки індивіду як агенту комунікативної дії. У такий спосіб із категоріального тезаурусу філософії історії було повністю еліміновано концепт суб'єкта історії. На його використання в теоретичних текстах та історичних наративах, навіть у метафоричному сенсі, було накладене суворе табу. "Суб'єкт історії, що сам себе витворює, - виголошує цей вирок Юрген Габермас, - був і є фікцією" [10].

Але якщо Ю. Габермас все ж таки припускає деяку можливість існування "інтерсуб'єктивних спільно високого рівня [*Subjekte im Grossformat*], що самоутворюються", то автори широковідомого й популярного дослідження із соціології знання Пітер Бергер і Томас Лукман це питання ставлять ще радикальніше. "Ми не радимо, - пишуть вони, - говорити про "колективну ідентичність" унаслідок небезпеки хибного гіпостазування. Прикладом такого гіпостазування є німецька "геґелівська" соціологія... Мусимо уникати оманливого поняття "колективної ідентичності". І далі: "Об'єктивність інституціонального світу - це створена людиною, сконструйована об'єктивність. ...Незважаючи на те, що соціальний світ визначається об'єктивністю в людському сприйнятті, тим самим він не отримує онтологічного статусу, незалежного від людської діяльності, у процесі якої він створюється" [11].

Така точка зору безумовно має право на існування, але її упередженість та однозначність теж очевидні. У філософській традиції вона носить назву номіналізму. Безумовно, соціум не може актуалізувати себе поза людською діяльністю й міжособовою комунікацією, але все це не є достатньою підставою, щоб бодай кожну людину автоматично зводити в ранг суб'єкта. Не може бути визнана суб'єктом людина, що не усвідомлює справжньої мети й дійсного сенсу своєї діяльності, а побічні неконтрольовані продукти її дій розглядались як результати її конструкторських, чи конструкторивістських аспірацій.

Значно конструктивнішим видається погляд на сенс буття соціуму та межі суб'єктності суспільного індивіда, висловлений Ф. Гайєком, що обсервує цю проблему з іншого боку. "Культура, - зазначає він, - не є ані природно, ані штучно, ані генетично спадковою, ані раціонально задуманою. Вона є традицією засвоєних правил поведінки, які ніколи не були "винайдені", і функції, яких індивід найчастіше не розуміє" [12].

Здатність суспільних індивідів до цілеспрямованої предметної раціональної діяльності викликає в них певну необґрунтовану ілюзію власної історичної креативності, ілюзію здатності до конструювання соціальної реальності та керування історичним процесом. Так, людина, що хвилює лихоліття та волею випадку закинута на найвищий шабель політичної влади, завзяча завзято рветься до конструювання соціальної реальності, але наслідки цієї діяльності найчастіше мають передбачуваний негативний характер. Перебіг подій в історії ніколи не підкоряється тим штучним проектам, що накладає їй людське раціо, а являє собою метараціональний історичний процес. Цей процес дійсно постає внаслідок дій людей, але ж дій, які тільки позірно виглядають свідомими, бо усвідомлюють зовсім інші вартості буття. Продукти цієї комунікативної діяльності



майже завжди лежать поза межами їхнього розуміння й контролю.

Негативні аспекти конструювання соціальних систем у всій стереометричній проекції відкрилися світові в радянському експерименті розбудови суспільства на підставі ідей, виголошених науковим ученням. Але заради справедливості зазначимо, що етіологія цієї хвороби зовсім не радянська, а загальноєвропейська. Російський комунізм є, мабуть, найрадикальнішим, але все ж таки варіантом єдиного європейського проекту Просвітництва. Ці моменти чудово прокреслюються в соціально-філософській концепції Фрідріха фон Гайєка, котрий обґрунтовано вважає надмірне захоплення "раціональним конструктивізмом" явним відхиленням від генеральної лінії еволюції людства в стадії культурогенезу.

Доробку Ф. Гайєка належить зовні банальна, але змістовна й надзвичайно цікава гіпотеза про наявність у соціумі двох видів порядку: свідомого й спонтанного [12]. Що таке свідомий порядок, відомо всім. З точки зору масової та й теоретичної свідомості Модерну порядок може бути тільки свідомим, а спонтанний порядок може бути тільки евфемістичним еквівалентом чи сурогатом хаосу. Думка Ф. Гайєка інша йдесь збігається з українською народною максимом: "Якось воно буде, бо ніколи так не було, щоб ніяк не було".

По-перше, свідомий порядок завжди має нижчий рівень комплексності, ніж спонтанний порядок, бо сама природа людської раціональності суттєво обмежує здатність до свідомого планування. Тому порядок, що є запланованим людиною, завжди має нижчий рівень комплексності, ніж спонтанний порядок. Ступінь комплексності структури порядку, підкреслює Ф. Гайєк, допомагає відрізнити плановані й прості порядки від спонтанних і комплексних систем.

По-друге, і це мабуть головне, спонтанні порядки не тільки неможливо спланувати, а й постають вони як побічні продукти діяльності суспільних індивідів. Будь-які практичні діяння індивідів приводять до впорядкованих, але не контрольованих заздалегідь комунікативних наслідків. Такими спонтанними комунікативними структурами мусимо визнати мову, звичаєвість, ринок. Вони постали без якихось свідомих намірів людей, використавши їх діяльність як власний субстрат. Ось тут, власне, і виникає справжнє питання про те, хто і що є суб'єктом й об'єктом цих найважливіших соціальних систем.

Системи, що виникають у такий спосіб, можуть самі себе не тільки зберігати, а й розвивати, тобто виявляти себе в якості суб'єкта. Цей процес самозбереження, самовідтворення та саморозвитку соціальних систем можна визначити через поняття репродукції та еволюції, тобто процес відтворення подібної собі структури на підставах трансляції спадкової інформації від системи до системи, від генерації до генерації. У процесі репродукції здійснюється відтворення лише патерна, взірця соціального порядку, а не самого порядку, його змісту. Тобто йдеться не про автоконсервацію певного стану культури (вартостей, норм, інститутів тощо), а лише про збереження самої структури соціально-історичної парадигми.

Соціальний порядок постає як наслідок інтеракції індивідів, котрі діють за загальними правилами. Під "загальними правилами" розуміються такі правила, імперативи яких не скеровані на певних індивідів, на певні цілі та спеціальні завдання. Вони покликані, головним чином, сприяти авторепродукції соціальної парадигми.

Ці правила саме тому є загальними, що ними у своїх

діях може керуватись практично кожний індивід. Справа полягає в тому, що конкретні суспільні події мають настільки комплексну й скомпліковану природу, котра внаслідок цього є принципово недосяжною для раціонального тлумачення людини. Комунікативна сутність будь-якої конкретної суспільної чи історичної події ґрунтується на імпліцитному розумі, що є панраціональним атрибутом сукупності суспільних відносин або соціуму, тобто першого суб'єкта історії, що здійснює історичний дискурс, викарбовуючись у відповідних соціальних практиках. Сам же суспільний індивід сприймає не конкретні події в їх різноманітних забарвленнях, а лише у вигляді абстрактних патернів, що фіксують знакові та символічні інваріанти поліфонії подій. У такий спосіб індивід стає несвідомою ланкою ауто-реплікаційного процесу.

Функціональна роль суспільного індивіда в цьому процесі по суті справи зводиться до того, щоб на підставі метафізичних чи аксіоматичних засад буття своєї референтної групи соціуму, віднайти місце конкретній суспільній події в знаково-символічному континуумі суспільного наративу.

Нормативні правила, правила поведінки чи норми спілкування є також жодним чином не адаптованими до конкретних життєвих подій. У цьому сенсі вони також являють собою абстрактні паттерни - модули поведінки чи норми спілкування. Усі звичаї, традиції, норми, табу та інші імперативи також не є продуктами свідомої діяльності людей. Суспільним індивідам невідомі етіологія та ґене́за, раціональний сенс і функціональне призначення соціальних норм, що так суворо спонукають їх до дій, владно окреслюючи межі простору й часу їхньої інтеракції. Більшість індивідів не свідомо відчуває принципову марність зусиль раціонального усвідомлення нормативного спектра суспільства, бо Той, хто є справжнім Суб'єктом і Творцем цих норм, є розумнішим і сильнішим за них.

В історії мусимо діяти, постійно озираючись на межі дозволеного самим Законом історії, або, як досить обережно висловився Роже Кайуа: "Події, котрими ніби врянують люди і котрі можна було б вважати наслідком їхнього вибору, в дійсності ведуть їх за собою, а коли хтось із них сміливо намагається йти наперекір їм, суворо обмежує його успіхи" [14].

Межі можливого для пересічної людини в цій імперативній диспозиції чітко визначив великий стоїк Сенека відомою максимом звертаючи увагу, що дорогою життя Доля чемно веде лише того, хто визнає її зверхність; того ж, хто має сумнів у цьому, вона жене тим самим шляхом, але вже як бранця, з мотузкою фатуму на його шиї. У цій присмерковій дефіладі проглядаються постаті девіантних посполитих обивателів, гонористих авантюристів і шукачів щастя, пихатих сановників і занадто амбітних полководців, інфікованих гординею монархів і навіть цілих народів, суґестованих месіанськими квазіміфами та архетипами, що вже відійшли в небуття.

З точки зору номіналістично-суб'єктивістської методології, котра готова розглядати кожного окремого суспільного індивіда як суб'єкта історії, саме ця девіантна зондеркоманда являє собою авангардну силу історичного поступу. Саме з її шеренг рекрутуються дисиденти та інноватори, харизматики та орфеї свободи, конструктори утопічних прожектів та керманічі мандрів у Ніщо. Їх безумовна сила - у відданості своїм ідеям. Сенсом їхнього життя стає висока сакральна мета, що має вищу вартість за саме життя.

У кульмінаційні моменти межової ситуації, перед невблаганим подихом Вічності людина такого кштал-

ту стає непереможною. Ось тут виявляється, що Доля є нездатною до перемоги над такою людиною, їй залишається одне - знищити її. І навпаки. Якщо ти не можеш помститися Долі - мусиш померти. Саме на таких підставах було сформульовано перший пункт Декалогу українського націоналіста: "Здобудеш українську державу, або загинеш у боротьбі за неї".

Хто вони - герої чи жертви? Радше жертви і герої одночасно. Герої, бо їхньою офірною кров'ю рясно окроплено дорогу свободи, *Via Libertas*, але вони ніколи не були суб'єктами історії, а лише її жертвами. Вони завжди залишалися субстратним тлом історичного процесу, що, замість прислухатись до його імперативів, чули тільки свої власні голоси, або голоси таких же як вони псевдооракулів. Відповідальність за те, що стосунки між історією та людиною набували драматичного, а часом і трагічного характеру, майже повністю лягає на саме цих девіантних нонконформістів та інтелектуальних гідів до Прірви. Філософи завше були тут першими. Із цього приводу чудово висловився Ж. Вернан підкресливши, "філософи самі не знають про що пишуть, бо є ошуканими ошуканцями" [15]. Саме в текстах манускриптів цих оракулів XIX-XX сторіч було зроблене все, щоб запала в забуття аксіоматична максима попередніх сторіч історії культури, яку в наші дні відновив М. Кастельс, зауваживши, що "влада структури сильніша за структуру влади", а не навпаки [16].

Якщо модуси сприйняття диференціюють суспільні події на позитивні й негативні, сприятливі й несприятливі, ворожі й дружні, сакральні й профанні, страху й трепету, то модуси поведінки імперативно визначають адекватну модусу сприйняття поведінково-функціональну реакцію індивіда, формалізовані інваріанти якої не залежать від нього, є обов'язковими для виконання й закодовані в соціумі, а точніше семантичній констеляції семіотично-символічного ряду.

Механізм інтеракційної детермінації постає як історична пам'ять соціальних утворень, що функціонує як процес відтворення індивіда й соціуму в інваріантних комунікативних параметрах. Так складається культурно-комунікативна парадигма суспільства й механізм її ретрансляції. Культурно-історичні модуси поведінки транслюються від суспільства до індивіда через комунікаційні мережі в конгруентних формах епістем, імітацій, традицій та інновацій. Умови можливості інновацій знаходяться в самих комунікативних структурах. Інноваційна практика регулювання комунікативних відносин мусить стати імперативною, тобто обов'язковою для виконання.

Таким чином, можна зробити **висновок**, що від середньовіччя до Модерну філософія історії поступово відмовлялася від концепту надіндивідуального суб'єк-

та історії на користь зведення суб'єктивності до індивідуальності та раціональної діяльності. Проект Постмодерну у свою чергу виявився не тільки толерантним до надіндивідуальних парадигм, але й надав їм певного домінуючого статусу.

Підсумовуючи вищенаведені нарації, підкреслимо певну доконечність повернення філософії історії постмодерну до медієвістичної візії історії крізь призму надіндивідуального суб'єкта. Обґрунтуванню цієї тези буде присвячена наступна розвідка.

#### ЛІТЕРАТУРА:

1. Геллер М. Я. История России 1917-1995. Утопия у власти / М. Я. Геллер, А. М. Некрич. - М. : "МИК", 1999. - 567 с.
2. Грей Дж. Поминки по просвещению / Дж. Грей. - М. : Практис, 1995. - 368 с.
3. Шпенглер О. Закат Европы (очерки морфологии мировой истории) / О. Шпенглер. - Том 2. Всемирно-исторические перспективы. Минск : Попурри, 1999. - С. 28.
4. Вильям Моррис. Вести ниоткуда, или эпоха Спокойствия / Вильям Моррис ; [пер. с англ. Н. Соколовой]. - М. : Госиздат худ. лит., 1962. - 307 с.
5. Козловски П. Миф о модерне / П. Козловски. - М. : Республика, 2002. - 239 с.
6. Гадамер К.-Г. Истина и метод / К.-Г. Гадамер. - М., 1998. - С. 24.
7. Тулмин Стивен. Структура развития науки. Из Бостонских исследований по философии науки / Тулмин Стивен. - М., 1978. - С. 159.
8. Маркс К. К критике гегелевской философии права / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. - Т. 1. - С. 15.
9. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги : в 2-х т. / К. Поппер. - К. : Основи, 1994. - Т. 1. - С. 79.
10. Габермас Юрген. Про суб'єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив / Габермас Юрген // Ермоленко А. М. Комунікативна практична філософія. - К. : Лібра, 1999. - С. 354.
11. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. - М. : "Медиум", 1995. - 324 с.
12. Гаск Ф. А. Право, законодательство та свобода : в 2 т. / Ф. А. Гаск. - К., 1999. - Т. 2. Міраж соціальної справедливості. - 448 с.
13. Bouillon H. Ordnung, Evolution und Erkenntnis / H. Bouillon. - Tubingen : Mohr, 1991. - 154 s.
14. Кайуа Роже. Человек и сакральное / Кайуа Роже. - М. : ОГИ, 2005. - С. 107.
15. Вернан Ж.-П. Вселенная, Боги, Люди / Ж.-П. Вернан ; [пер. с фр. М. Архангельской]. - М., 1998. - С. 96.
16. Кастельс М. Інформаційне суспільство і держава добробуту. Фінська модель / М. Кастельс, П. Хіманен. - К. : Ваклер, 2006. - С. 23.

I. Pasko

### ***SUBJECT OF HISTORY IN MEASUREMENTS MODERN AND POSTMODERN (RAISING OF PROBLEM)***

The given article proves that the greatest methodological problem of any socio-cultural research always arises from the questions of authentic Demiurges of society and culture, the question on the boundaries of subjectivity and dimensions of freedom for social persons. But answers to these questions may well be principally different in various paradigmatic dimensions and systems.

**Key words:** individual subject, subject of history, subject of communication, inter-subjectivity.

© I. Пасько

Надійшла до редакції 18.11.2009

№ 9 (100) грудень 2009 р.